

Ser moral é ser racional: sobre o fundamento da moral em Kant

JASSON DA SILVA MARTINS*

Resumo:

Apenas o ser humano pode agir moralmente. Em Kant esta exigência não é justificada através da razão pura ou da fé religiosa. O fundamento do agir moral está contido no dever pelo dever. No que segue apresentamos algumas exigências da razão pura prática para mostrar que agir moralmente é agir racionalmente. Agir racionalmente, portanto, exige a fé como aspecto central da moral.

Palavras-chave: Moral; Fé; Razão; Sabedoria.

To be moral is to be rational: on the foundation of morals in Kant

Abstract:

Only human beings can act morally. In Kant this requirement is not justified through pure reason or religious faith. The basis of moral action is contained in the duty for the sake of duty. In what follows we present some requirements of pure practical reason to show that acting morally is acting rationally. Acting rationally, therefore, requires faith as a central aspect of morality.

Key words: Moral; Faith; Reason; Wisdom.



* **JASSON DA SILVA MARTINS** é Professor Assistente B da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário La Salle (UNILASALLE).

1. Introdução

O presente artigo faz parte da celebração do terceiro centenário de nascimento de Immanuel Kant. O filósofo nasceu em 12 de abril de 1724. Gostaríamos de discutir um tema que é bastante conhecido e estudado por diversos especialistas. Esta contribuição possui um caráter mais pessoal e visa apresentar, pressupondo os elementos centrais da filosofia de Kant, alguns aspectos que permanecem vivos quando se discute a relação entre fé e razão, no contexto da filosofia moral.

Este é um tema que possui uma longa e bem documentada história no interior da tradição ocidental. Percorreremos em rápidos traços o tema como necessidade da sua filosofia prática a partir das seguintes indagações: que implicação filosófica decorre do fato da razão deixar espaço para a fé? É possível qualificar a fé e demonstrar, como Kant faz, que ela não é equivalente a crença religiosa? Responder a estas questões implica conhecer quase que a totalidade e profundamente a obra do filósofo de Königsberg, mesmo para um objetivo modesto que é demonstrar que o embate entre fé e razão é central para revelar a ação humana como moral e racional, a um só tempo, sem a necessidade de pressupostos externos e estranhos à razão.

Tradicionalmente muitas críticas são destinadas à filosofia prática de Kant. Elas não serão retomadas aqui. Estas críticas não invalidam a argumentação, a importância e a atualidade da discussão no contexto da modernidade crítica nascente. Por uma opção de estilo, não nos deteremos em muitas citações do autor ou de seus inúmeros intérpretes, seguiremos o curso de uma conversação que é possível manter com alguém interessado no tema e que tenha

algum conhecimento dos pressupostos da filosofia moderna ou consiga justificar a sua fé, de modo sensato.

2. A fé como exigência da razão

Em alemão, Kant utiliza a palavra *Glauben*, termo que é traduzido ao português por fé. Na realidade *Glauben* não designa apenas a fé, mas qualquer crença, até mesmo a mais anedótica ou pejorativa, a exemplo das crenças supersticiosas. O uso do termo tem implicações negativas sobre a tradução; no entanto, esta ambiguidade obrigou Kant a definir bem as características próprias da fé. Aquilo que, em Kant, distingue *Glauben* no sentido de fé de *Glauben* no sentido de crença está ligado a três características da fé: ela é *racional, moral e religiosa*.

A fé é racional pois é a razão que crê. Se é assim, o que a fé representa em relação a razão? A fé, afirma Kant, é uma “necessidade” da razão. A razão crê por que ela tem necessidade. É preciso, então, compreender essa necessidade. Kant é, talvez, o único filósofo a afirmar que a razão é uma faculdade que pode “ter necessidade”. Depois dos desvios da razão (com Descartes) e da fé (com Pascal), Kant estabelece limites e assim, liberta o verdadeiro objetivo de cada uma.

Além de faculdade, a razão, em Kant, é um poder de exigir. Na *Crítica da razão pura*, a razão intervém para fazer uma exigência: ela exige o incondicionado. Na medida em que a razão é uma faculdade que exige, ela pode experimentar uma necessidade. A sua necessidade é a fé: a razão tem necessidade de crer.

A fé é moral pois ela não é apenas racional. Isso não quer dizer simplesmente que ela diz respeito ao domínio da moral, mas sim que é moral

crer. É a razão pura prática que crê, não a razão teórica. A razão teórica só pode “deixar lugar para a fé”. Para a razão pura prática a fé é moral de modo triplo: 1) é preciso crer em Deus; 2) é preciso crer na liberdade humana e 3); é preciso crer na imortalidade da alma. Estes são os três objetos de fé racional. É importante salientar que a fé moral permanece uma necessidade, não um dever no sentido rigoroso do termo:

É o caso de observar aqui que essa necessidade moral é *subjetiva*, isto é, uma carência, e não *objetiva*, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão) (KANT, 2016, p. 203, grifo do autor).

Em terceiro lugar, Kant afirma a fé é religiosa. Se a fé fosse, inicialmente, religiosa, ela não poderia ser moral. Se o ponto de partida fosse o fato de crer em Deus e a partir daí deduzíssemos os preceitos morais, seria o fim da moral. O fato de a fé ser religiosa não acrescenta nada a fé. Kant não pretende ampliar o âmbito da filosofia transcendental quando ele escreve *A religião nos limites da simples razão*. A sua filosofia religiosa não acrescenta nada à sua filosofia moral, ela apenas a traduz fielmente.

Se a nossa exposição está correta, agora podemos compreender estas três características e distinguir *Glauben* no sentido de fé e de crença. Em resumo, qual é o lugar da fé na filosofia de Kant? Esta questão faz, instantaneamente, pensarmos na famosa citação que consta no segundo Prefácio da *Crítica da razão pura*: “Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *fé*” (KANT, 2001, B XXX, p. 27). Suprimir o saber é sinônimo de

recusar-lhe o *status* de conhecimento aos enunciados que dizem respeito à existência ou a não-existência de Deus, a imortalidade ou mortalidade da alma, a possibilidade ou impossibilidade do ato livre.

Aceitando a necessidade de supressão do saber e tendo em mente a tripla qualificação da fé, algumas questões surgem: porque o lugar deixado é ocupado pela fé e não outra dimensão humana? Porque é necessário suprimir o saber? Qual a vantagem? A fé, ao ocupar o espaço deixado, substitui o saber? Responderemos brevemente estas questões para avançarmos.

A resposta a primeira questão poderia ser esta: não é evidente que a fé ocupe o lugar deixado pelo saber. Podemos imaginar que o saber seja suprimido e que não seja a fé a ocupar o seu lugar. Para que a supressão do saber deixe um lugar para a fé e não outra coisa é preciso que esta supressão seja dupla. De um lado, não podemos afirmar – de uma maneira pretensamente científica –, que Deus existe; por outro, não podemos – fundamentado na ciência –, recusar esta existência. O resultado é esse: eu não posso crer, visto que o saber foi duplamente suprimido.

A resposta a segunda questão pode ser assim apresentada: Poderíamos pensar que esta supressão é necessária, mas lamentável e que seríamos melhores com o saber do que com a fé. Mas, de fato, não é isso que ocorre. A situação seria pior se tivéssemos o saber. Essa compreensão não é obtida através da *Crítica da razão pura*, mas a partir da *Crítica da razão prática*. Essa compreensão surge à medida que compreendemos porque a fé é uma necessidade moral da razão.

É possível responder negativamente terceira pergunta. Se o saber existisse, ele teria ocupado o primeiro lugar. A fé ocupa o último lugar, não no sentido pejorativo do termo, mas no sentido em que ele vem depois. A fé não é, portanto, a premissa, mas a consequência. Essa necessidade da razão não é uma necessidade a qual a razão é instada a responder, mas uma necessidade que a razão engendra, uma necessidade que ela suscita.

Estas questões apresentam boa parte do problema da filosofia da religião. A religião cristã, que é uma religião da fé, afirma a partir de seus pressupostos centrais: que devemos começar pela fé. Kant afirma: “começemos pelo dever”!. Se começamos pelo dever, então, não teremos a fé. Na religião cristã o fiel começa pela fé e, então, ele compreenderá aquilo que ele deve fazer. Seria possível, de fato, conceber uma religião que não coloque a fé no primeiro plano? É isso que Kant tenta fazer no ensaio *A religião nos limites da simples razão*.

Importa reter, do que foi dito acima, que Kant não suprime a razão em detrimento da fé. Ele suprime um determinado âmbito do saber para restituir a fé com as três dimensões descritas. A dimensão racional, moral e religiosa da fé não pode ser reduzida a uma destas dimensões. O espaço deixado à fé é uma necessidade do saber em relação aos temas que estão fora do alcance da razão pura. Por outro lado, a fé não é a fé religiosa ou simples crença. Para Kant a fé possui três características que a distingue da simples crença religiosa.

3. A fé surge como necessidade da razão

Tudo é duplo na *Crítica da razão pura*: a dupla supressão do saber exige uma dupla transgressão que, por sua vez, guarda uma dupla limitação. Essa dupla limitação está embasada no seguinte fato: o conhecimento humano é limitado de duas maneiras diferentes, o que implica duas possibilidades diferentes (e mesmo oposta) de transgressão. É este aspecto do conhecimento que exige a dupla supressão do saber.

A origem de todas estas dualidades se encontra na finitude do conhecimento humano. Como não somos os criadores daquilo que conhecemos, temos uma dupla necessidade: de um lado, de recebê-los; de outro, de conceber aquilo que recebemos. Nosso conhecimento finito deve, portanto, mobilizar duas faculdades: a faculdade passiva de receber aquilo que nos é dado (a sensibilidade, faculdade das intuições) e a faculdade ativa de conceber (o entendimento, a faculdade dos conceitos).

Partindo desse pressuposto, qual seja, que somos compostos com esta dualidade, podemos compreender melhor as razões e também de que modo ocorre essa dupla limitação. De início, do lado da sensibilidade somos limitados; em seguida, do lado entendimento devemos nos limitar. É um fato que essa dupla limitação exige um aprofundamento.

Do lado da sensibilidade só podemos conhecer aquilo que nos aparece, só conhecemos os fenômenos. Só podemos conhecer as condições de sua aparição como seres finitos: frente, direita, esquerda, etc. (o espaço); agora, antes ou depois, etc. (o tempo). O espaço e o tempo são, portanto, *formas a priori da*

intuição sensível, não propriedades das coisas em si, estas não são passíveis de serem conhecidas por nós. “Coisa em si” é o termo que expressa nossa limitação inelutável. Seria absurdo dizer que nós temos necessidade de nos limitar a este respeito.

Do lado do entendimento, ou seja, da faculdade dos conceitos e, em particular daqueles conceitos que determinam, antecipadamente, aquilo que deve ser um objeto para ser reconhecido bem como se é possível a sua comunicação entre os homens. Em meio a estes conceitos *a priori* ou categorias do entendimento, consideremos, por exemplo, a relação de causa e efeito. Nós podemos dizer que é por causa da sucessão de noite e dia que o sol se move. Nós podemos dizer também que o mundo deve ter uma causa visto que ele é uma espécie de relógio e que o relógio tem necessidade do relojoeiro. No primeiro caso nós pensamos a relação de causa e efeito como temporal; no segundo caso a relação causa e efeito está fora do tempo.

Aqui há uma diferença incomensurável: o que preenche nossa sensibilidade não preenche nosso pensamento. Se há uma limitação do lado do entendimento, essa limitação não vem do fato de sermos limitados, mas do fato de que nós devemos nos limitar. Nós devemos restringir o uso dos conceitos de causa e efeito pela sucessão do tempo. Demonstrar esta limitação é um dos méritos da filosofia de Kant. Esta autolimitação torna possível a experiência de um objeto, é ela que permite a constituição de um mundo comum, é ela que torna possível a ciência.

Após esse esclarecimento sobre a dupla limitação, consideremos agora a dupla transgressão. A questão é difícil uma vez que, à primeira vista, não parece possível transgredir a partir da sensibilidade, uma vez que somos inelutavelmente limitados. A transgressão só parece possível no segundo caso, da parte do entendimento.

Há, no entanto, duas transgressões. Existe a transgressão patente, aquela que salta aos olhos, aquela que consiste em aplicar as categorias fora dos limites do espaço e do tempo. Essa transgressão ocorre toda vez que alguém pretende demonstrar a existência de Deus como causa do mundo. Esta transgressão pode ser caracterizada como “intelectualista”, pois é uma extensão abusiva dos direitos do entendimento que se opõe a uma outra transgressão, a “sensualista”, que é uma extensão abusiva dos direitos da sensibilidade. Aquelas categorias que saem do espaço e do tempo se opõem aquelas que permanecem. O risco, para aqueles que esquecem suas limitações sensíveis, se deve ao fato de fazerem do espaço e do tempo propriedades da realidade em si.

Esta oposição, no contexto das antinomias da razão pura, pode assim ser resumidas: as *teses* representam a transgressão intelectualista, enquanto as *antíteses* representam a transgressão sensualista. Na terceira antinomia, por exemplo, a tese sustenta que há, fora da causalidade segundo as leis da natureza, uma causalidade por liberdade. Esse é o ponto de vista daqueles que, partindo do conceito de causalidade e notadamente porque este conceito não tem nele mesmo nenhuma relação com o tempo, deduzem erradamente que o conhecimento do mundo exige o recurso à uma causa independente do

encadeamento temporal das causas e dos efeitos.

A antítese sustenta, por seu turno, que tudo advém ao mundo seguindo as leis da natureza: é o ponto de vista daquele que, partindo do uso científico do conceito de causalidade e notando justamente que este uso é submetido a uma condição de sucessão no tempo, deduz erradamente que não existe outra causa possível, logo, não há liberdade.

É necessário responder ao primeiro que a liberdade não pode ser conhecida em razão de nossa autolimitação e ao segundo que a ciência não está habilitada a se pronunciar contra a liberdade por causa de nossa limitação. A antinomia consiste em uma dupla transgressão. A solução da antinomia consiste em uma dupla supressão do saber.

O resultado é que podemos *crer* na liberdade humana admitindo que a ciência deve explicar o comportamento humano invocando apenas a causalidade segundo as leis da natureza. Um lugar é reservado à possibilidade de crer na liberdade, mas também à possibilidade de crer em Deus, ou de crer na imortalidade da alma. Eis como surge o espaço para a fé. No entanto é apenas uma possibilidade de crer não é suficiente. Para Kant, é preciso passar do poder de crer ao dever crer. Notemos, a fé surge como uma necessidade da razão pura prática, após demonstrado alguns limites da razão pura.

4. A fé moral como exigência da razão pura prática

Se a fé é uma necessidade da razão, ela é uma necessidade da “razão pura prática”. A razão prática, quer dizer, a razão implicada na ação, pode, com efeito, ser impura ou pura. Impura, ela

não é toda implicada mas apenas a título de assistente ou serva das paixões. A grande sacada da filosofia de Kant é que há uma razão pura prática, uma razão que determina toda a ação, sem ser assistente ou escrava de quem quer que seja. É a razão pura prática que comanda absolutamente; é ela que exige que façamos nosso dever por dever e por nada mais.

Assim descrita, é difícil compreender o que Kant entende por “necessidade da razão pura prática”, uma vez que a razão pura prática não tem necessidade de nada. É a única coisa do mundo que não tem necessidade de nada. Se alguém admitir, por pouco que seja, que ela tem necessidade de alguma coisa, que ela deve levar em conta um Deus ou um poder ou determinadas circunstâncias, é o fim dela.

Justamente por que ela não tem necessidade de nada é que ela engendra nela mesma uma necessidade. Esse é um ponto central da filosofia prática de Kant. Se Deus ou um poder qualquer me ordena a fazer isso ou aquilo, eu posso sempre objetar que isso não é possível. Mas quando é da minha razão, quando é da própria estrutura de meu ser que provém a exigência, é totalmente impensável que eu possa apresentar desculpas. Dizer “não sou capaz”, “é muito pesado para mim”, não serve de justificativa para deixar de cumprir uma exigência da razão. Dito de outro modo: “eu devo, logo, eu posso”. O dever engendra sua própria possibilidade, visto que ele não tem necessidade de nada.

A dúvida sobre a própria capacidade de fundar uma exigência da razão pura prática é, por si mesma, uma infração. Daí decorre algo novo como fundamento do agir moral humano: do dever moral se deduz um dever de

confiança. Eu devo ter confiança em minha capacidade de realizar aquilo que eu devo fazer. É isso o que podemos chamar de núcleo da fé racional. Longe estamos aqui das implicações da crença religiosa.

Compreendida a fé racional e suas exigências, tudo o mais ganha sentido. Se eu devo ter confiança em mim eu devo igualmente ter confiança em tudo aquilo que acompanha esta confiança que tenho em mim. Se é verdadeiramente necessário, para que eu tenha confiança em mim, que eu seja livre, então, eu devo crer em minha liberdade. Se é necessário, para que eu tenha confiança em mim, que minha alma seja imortal, então, eu devo crer na imortalidade da alma. Se é requerido para que eu tenha confiança em mim que exista um Deus, então, eu devo crer na existência de Deus.

Não se trata de fundar a moral sobre Deus ou sobre a imortalidade da alma ou sobre a liberdade humana. A moral é fundada sobre ela mesma. Mas pelo fato que ela é fundada sobre ela mesma e possuir a própria capacidade de sua realização implica a confiança naquilo que acompanha esta capacidade. Agora, portanto, podemos compreender que os três objetos da fé (a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade humana) não são fundamentos da moral, mas “postulados” (demandas, exigências) da razão pura prática. Dentre esses três postulados a liberdade deve ser tratada a parte. Os outros dois postulados formam um par situado em um contexto diferente.

No que concerne a liberdade, nós já sabemos, após a terceira antinomia, que é possível crer. Nós descobrimos agora porque é preciso crer. É uma falta moral não se crer livre. É mesmo a quintessência da falta moral. O

imoralismo reside na ideia que seria preciso, de início, assegurar que o sujeito é livre para saber aquilo que deve fazer. Kant pensa que não é possível não ter essa garantia. Por isso, é preciso começar pelo dever e, em seguida, crer que se pode fazer. Em outros termos, a liberdade não pode ser dita no indicativo (“eu sou livre” ou “eu não sou livre”) mas no imperativo (“seja livre!”). Aquele que se crê escravo o será seguramente.

Vejamos agora aquilo que diz respeito à existência de Deus e a imortalidade da alma conjuntamente. Um conceito novo intervém aqui: o conceito de soberano bem. O soberano bem consiste em pressupor que o sujeito se torna, por sua virtude, digno da felicidade. Isso significa que ele não é; que nenhum ser humano é feliz, mas “digno da felicidade”. Sabemos bem que a exigência de um soberano bem é uma exigência de justiça. Podemos concordar que é justo que o ser humano virtuoso, quer dizer, o ser humano que entre todos seria digno de ser feliz, o seja.

Os dois postulados juntos, imortalidade da alma e a existência de Deus, apresentam, cada um dos dois aspectos do mérito. Eu devo crer em minha capacidade de merecer, portanto, tenho necessidade de crer na imortalidade de minha alma. Eu devo crer em uma justa retribuição de meu mérito, logo, eu tenho necessidade de crer na existência de Deus.

Por que é preciso crer na imortalidade da alma? Por que a cada momento de sua existência um ser, a um só tempo, sensível e razoável, um ser sempre tentado a assumir seu dever em atenção às solicitações de sua sensibilidade, não pode atingir a inteira conformidade da vontade da lei moral que exige o

soberano bem. Visto que deve ter nele a confiança que lhe permitiria perseguir, indefinidamente, o seu esforço rumo a esse fim, ele deve crer que ele dispõe para isso de um tempo indefinido. Esse é o conceito kantiano de imortalidade da alma, conceito temporal e dinâmico, muito diferente do conceito popular que apresenta a alma imortal como lugar definitivo das recompensas e dos castigos.

Mas se é possível que eu faça progresso, é possível também que a natureza – aquela natureza que muito frequentemente recompensa os infelizes e pune os bons – seja coerente com a moral? Visto que eu devo crer em minha capacidade de tornar digno da felicidade, eu devo crer em um mundo onde a felicidade escolhe aqueles que são dignos; eu devo querer que o autor de um tal mundo existe. É, portanto, moralmente necessário crer em Deus, em um Deus moral, no sentido kantiano, quer dizer, justo, em vez de bom ou amoroso. É moralmente necessário crer em um Deus responsável, não pelo mundo tal como ele é, mas pelo mundo tal como ele deveria ser.

Retornemos agora a questão anterior: é preciso suprimir o saber e deixar um lugar à fé? O próprio Kant nos dá a resposta, após ter exposto os três postulados, na obra *Crítica da razão prática*, na sessão intitulada “Da proporção, sabiamente adequada à destinação prática do homem, de suas faculdades de conhecer”. Esta sessão é concluída com a seguinte afirmação:

Portanto aquilo que o estudo da natureza e do homem nos ensina suficientemente poderia também aqui estar certo: que a insondável sabedoria, pela qual existimos, não é menos digna de veneração naquilo que ela nos negou do que

naquilo que ela nos concedeu (KANT, 2016, p. 236).

Nós devemos, certamente, venerar esta sabedoria por aquilo que ela nos deu mas sobretudo por aquilo que não temos. Felizmente nós não temos o saber da liberdade, da imortalidade da alma e de Deus. Felizmente nós não temos que deduzir um tal saber daquilo que nós devemos fazer. Isso nos obriga à fé e nos permite completar nosso destino em vez de sermos marionetes insignificantes. O destino do ser humano passa pelo risco da fé. Ele “precisa”, de fato, destruir o saber. Aqui há uma superação do intelectualismo moral defendido por Sócrates.

Em resumo, a partir do que foi exposto antes, podemos afirmar que a destruição do saber, em detrimento da fé coloca o problema da religião. A religião reivindica para a fé o lugar que teria sido aquele do saber. Porém, Kant afirma que este lugar é vazio, que nada substitui o saber. O que o ser humano necessita é partir do dever e ter fé em sua capacidade de realizá-lo. É a partir daqui, após fundamentar o agir a partir do dever e não do saber que devemos retomar a discussão sobre a dimensão religiosa, filosoficamente esclarecida. Afinal de contas, partindo do dever como fundamento do agir Kant suprime ou ao menos deixa de lado todo e qualquer fundamento moral advindo da religião.

5. A moral fundada no dever é uma necessidade da razão

No prefácio redigido em 1793 para a primeira edição do texto *A religião nos limites da simples razão*, Kant evoca novamente o *status* paradoxal da “necessidade da razão prática”, aplicando esse paradoxo à relação entre a moral e a religião: a moral, nos diz

ele, não tem nenhuma necessidade da religião para ser fundada, ela é autossuficiente. É justamente por isso que a moral engendra a necessidade de uma religião. Como compreender isso?

Kant, ao escrever esse livro, não tem a intenção de ampliar o âmbito da filosofia transcendental. Ele não dirá nada de mais profundo do que ele já disse no texto *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática*. O que ele procura mostrar é que o lugar da religião se encontra nos limites da simples razão. “Nos limites”: uma religião que não tende a impor à moral um princípio exterior, mas se limita, de algum modo, a desenvolver a necessidade de experimentar a razão pura e prática. Esta religião é a religião cristã. Todas as outras são, para Kant, religiões “do simples culto”, fundadas sobre a “procura de favores” enquanto que apenas o cristianismo é uma religião da “boa conduta”.

Mas como conciliar a fé cristã e a fé moral tal como a define a *Crítica da razão prática*: fé na liberdade, na existência de Deus e na imortalidade da alma? Ninguém pode pretender que um cristão não crê nisso. Um cristão crê que Deus se fez homem, que ele veio à terra, que ele sofreu para a redenção dos “nossos” pecados, que a alma é imortal. Podemos reduzir esse conteúdo da fé cristã aos três postulados da razão pura prática? Esse é o objetivo de Kant com o texto *A religião nos limites da simples razão*.

Para levar a termo esse projeto, Kant deveria ser capaz de dar conta de três aspectos centrais da religião: (1) o pecado original, que versa sobre uma corrupção moral de todos os homens; (2) do Cristo, do homem-Deus que veio sofrer e morrer por “nossos” pecados;

(3) da graça, este excedente de bondade que faz com que Deus salve seres que, com toda justiça, não deveriam ser salvos.

Kant traduz em sua filosofia “pecado original” por “mal radical”. É um mal enraizado em nós, inato embora não pertença à natureza humana. Nós somos todos moralmente corrompidos, de uma corrupção que não tem origem em nossa concupiscência, da qual o animal é inocente, mas da coexistência, da proximidade, do confronto perpétuo entre as máximas puras da moral e as máximas interessadas da sensibilidade (conflito das faculdades). Em vez de dar a prioridade às máximas morais o homem faz o contrário: ele decide no segredo de seu coração quais aplicarão a lei moral com a condição que ela tenha o sentido de seu interesse (aquilo que ele faz frequentemente), se reservando a possibilidade de transgredir desde que se oponha a seu interesse.

Esse conceito filosófico do mal radical é uma tradução satisfatória daquilo que a religião cristã apresenta como pecado original? Há, evidentemente, alguma coisa que não se encaixa: a transmissão hereditária do pecado. Do ponto de vista moral, sustenta Kant, é injusto que eu seja considerado em falta por causa de uma falta de outro. A ideia de uma tal transmissão não pertence à religião nos limites da simples razão e deve ser rejeitada na religião cultural.

Quem é o Cristo, para Kant? Assim como para Spinoza, ele é apenas um exemplo. O Cristo é um ser exemplar, o ideal da humanidade. Nessa tarefa que é a do ser humano de realizar a virtude, nessa necessidade de crer que ele tem uma perpetuidade da vida diante de si para realizar, ele tem também necessidade de nos representar esta tarefa concluída. A possibilidade para

um ser humano atingir os seus fins é isso que revela a figura do Cristo. É nesse sentido que o Cristo é um salvador e apenas nesse sentido. Ele não é um salvador no sentido em que ele assume os nossos pecados. Se eu não posso ser considerado em falta pela falta dos outros, eu não posso também exigir que um outro tome para si os meus pecados.

O fato de Cristo ser considerado como um modelo implica que ele não é verdadeiramente divino. Podemos chamá-lo Homem-Deus por metáfora, assim como podemos afirmar, através de metáfora, que Deus veio habitar entre nós, maneira metafórica de dizer que nós devemos nos elevar até ele. Mas o Cristo é homem e é por isso que ele deve ser um exemplo.

Ora elevar-nos a este ideal da perfeição moral, i.e., ao arquétipo da intenção moral na sua total pureza, é dever humano universal, para o que também a própria ideia que nos é proposta pela razão a fim de a ela aspirarmos nos pode dar força (KANT, 1992, p. 67).

Porém, ele não pode mais ser um exemplo para nós se ele é divino. O perigo, entrevê Kant, é que podemos tomar a divindade de Cristo como pretexto para renunciar ao dever: “afinal de contas eu sou apenas um homem, logo, não poderia realizar aquilo que apenas Deus pode realizar”. Isso seria uma maneira de santificar nossa falta de confiança, logo, nossa imortalidade. A verdadeira blasfêmia não consiste, como se diz, duvidar da divindade do Cristo, mas duvidar de sua humanidade. O sofrimento do Cristo é um sofrimento humano, um sofrimento exemplar: um ser humano pode sofrer e realizar a perfeição.

Este é o ponto mais delicado da filosofia da religião de Kant: como traduzir em uma filosofia da justiça a injustiça absoluta da graça? Como traduzir em uma filosofia em que o ser humano deve, por sua virtude, tornar-se digno da felicidade, a ideia que nosso pequeno mérito conta muito pouco e deve ser compensado pela graça infinita de Deus?

Cada um de nós, concorda Kant, sabemos muito bem que não merecemos ser salvos: qualquer que seja o nosso progresso rumo a virtude, sabemos que a nossa dívida é tal que ela não pode ser quitada. Deus nos “absolver” das nossas faltas é uma sentença graciosa. Deus nos dá infinitamente mais do que aquilo que merecemos. Mas esse ponto de vista é aquele do conhecimento finito, limitado e restrito aos fenômenos no espaço e, sobretudo, no tempo. Porém, aquilo que para nós é um progresso ao infinito, indefinidamente inacabado, se apresenta realizado diante de Deus que julga nossa intenção fora do tempo, na eternidade. Aquilo que chamamos de “graça”, de nosso ponto de vista é, portanto, a própria justiça divina.

Assim, partindo da premissa muito pessimista do mal radical, rejeitando sem apelo a boa consciência que nos persuade tão facilmente que nós agimos moralmente quando em nossa ação conformamos à lei pelo interesse, Kant chega a conclusão otimista que nós podemos e devemos nos salvar a nós mesmos e esperar de Deus que ele retribua nosso mérito com justiça. Aquela outra famosa passagem, contida na conclusão da *Crítica da razão prática*, é a expressão máxima da fé do filósofo alemão:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais

frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim (KANT, 2016, p. 255).

Em resumo, este é o suprasumo da lei moral em nós: ela é a estrutura de nosso ser. Por mais radicalmente corrompido que seja o ser humano, o contato com os valores é mantido. Não é a graça de Deus, é a presença em nós da lei moral que depende a nossa salvação. É este aspecto da moral kantiana que torna pouco cristã a filosofia religiosa de Kant.

Se a filosofia moral de Kant se revela pouco cristã, teria ela alguma outra origem? A filosofia prática de Kant faz lembrar alguns pensadores antigos. Quem abre o *Manual* de Epicteto se depara com aquela famosa distinção entre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós. Esta expressão se encontra em Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, III, 5) no contexto da análise das deliberações e afirma que só deliberamos sobre aquilo que depende de nós. Esse tema foi resumido por Cícero em livro *Do dever*, da seguinte forma:

Cada um deve conservar, não suas características viciosas, mas as que lhe são próprias, para assim mais facilmente ostentar o decoro que buscamos. Em nenhum ponto lutemos contra a natureza que a todos nos é comum, mas, respeitada esta, sigamos a nossa; desse modo, ainda que haja empresas mais consideráveis e melhores, mediremos nossas inclinações pela regra de nossa própria natureza (CÍCERO, 1999, I, 110, p. 55).

Conhecer as nossas inclinações e apostar neste conhecimento para, a partir dele, forjar as regras para a nossa

ação, eis o resultado da filosofia prática de Kant. Significa dizer, além disso, que fora do alcance da ação humana estão as realidades eternas (Deus), imutáveis (verdades matemáticas) e necessárias (movimento dos planetas). Fora da nossa alçada estão também os acontecimentos que surgem da natureza e do acaso, a exemplo da chuva, do bom tempo ou a descoberta de um tesouro. Em suma, somente deliberamos sobre as ações humanas, uma vez que apenas sobre elas temos o poder de atuar.

O uso da razão como elemento central em detrimento da crença, embora a própria razão recoloque a fé como uma necessidade sua, também é uma demanda dos antigos. A divisão horaciana que com Kant tornou-se famosa como meta do iluminismo, é um chamado a viver de modo razoável e concentrado sobre o que realmente importa. Em um mundo cujas leis são imutáveis, exceto para aquele que forjou no seu íntimo uma regra de vida capaz de curar as doenças da alma.

Para degolar um homem surgem ladrões de noite,
e tu não hás-de acordar para te salvares a ti próprio?

Se não queres correr agora que és são, com hidropisia o hás-de fazer.
Manda vir um livro e uma cadeira,
antes que o dia comece,
concentra-te nos estudos e no que é honesto, ou quando acordares
serás torturado pela inveja e pela lascívia.

Porque te apressas em esfregar do olho algo que te magoa,
se quando algo corrói a alma, para o ano adias o tratamento?

Quem começa já tem metade feito.
Ousa ser sábio.

Põe-te a caminho. Quem por uma hora adia viver de modo correto
será como um campônio à espera que o rio passe:

Mas ele corre e sempre hás-de correr, eternamente fluindo (HORÁCIO, I.2, v. 33-43, 2023, p. 68).

Ousar ser sábio é agir, fazer a sua hora e não esperar acontecer, esperar que as leis da natureza deixem de seguir o seu curso (imutável) para atender a demanda humana. Há em Horácio, como também há em Kant, um anseio por uma vida razoável e livre que passar pela necessidade da sabedoria. Kant soube descrever e nomear essa sabedoria como sabedoria prática pura que é a um só tempo racional e não se confunde com a razão que fundamenta a ciência ou a religião. É uma necessidade racional investigar e encontrar, no interior da própria razão, um fundamento para o agir moral.

6. Conclusão

Esperamos ter deixado claro o quanto o tema é importante para o filósofo e também para a atualidade. Sempre que discuto o tema com pessoas que conseguem manter um diálogo sensato sobre fé e razão, fica evidente o quanto a reflexão de Kant é sensível e revolucionária. Sensível, pois, é respeitosa com a crença genuína; revolucionária por localizar o fundamento da antiga moral e substituí-lo pelo dever. As críticas que sua reflexão recebe não invalida muito do que se ganha com a discussão.

Em um contexto de homenagem esperamos que o texto faça justiça ao tema, senão pelo rigor acadêmico, ao menos pela atualidade da abordagem.

Como procuramos destacar, não se trata de partir de uma posição fixa: teológica ou científica. O fundamento do agir humano, queiram ou não os teólogos e cientistas, exige uma reflexão filosófica que, após realizada, tem potencial de conhecer os limites de ambas as ciências, sem cair em dogmatismos, quer de uma, quer de outra.

O debate razoável e público, em busca da realização plena do iluminismo, é uma marca, como é amplamente sabido, do homenageado. Nossa contribuição teve em mente o tempo todo essa demanda da razão moderna, que não é estranha as exigências da razão contemporânea.

Referências

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres**. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HORÁCIO. **Epístolas**. Trad. Pedro Braga Falcão. Lisboa: Edições 70, 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Valerio Rohden. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

Recebido em 2024-01-22
Publicado em 2024-03-06